

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۸/۱۲

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال دهم، شماره ۳۹، پاییز ۱۳۹۵

موعودگرایی در غرب، از اعتقاد تا انتقاد؛ سیری در مبانی و مفاهیم موعودپژوهی معاصر

سیدمجید امامی^۱
حسین تاج آبادی^۲
عباس خورشیدنام^۳

چکیده

موعودگرایی آموزه مشترک بیشتر ادیان به شمار می‌رود و در همه ادیان و مکاتب، در کنار فرجام‌شناسی، نقشی محوری و کلیدی داشته و دارد. از این رو، بررسی دکترین موعود و فرجام‌شناسی همواره یکی از دغدغه‌های متألهان و متفکران ژرف اندیش غرب بوده است. افزون بر ضرورت‌های دینی و اعتقادی، تغییرهای اجتماعی و سیاسی که در جهان معاصر شاهد آن هستیم، به پدیده موعودگرایی، اهمیتی ویژه داده است. از این رو، جریان‌ها و جنبش‌های فکری که از ایده موعودگرایی برای طرح منویات نظری - تمدنی‌شان استفاده می‌کنند، گسترده و متنوع هستند. شناسایی این جریان‌ها و آشنایی با آن‌ها از مهم‌ترین خلأها و نیازهای فکری امروز حوزه‌های علمیه شیعه - به مثابه مولدان و مروجان معارف ناب مهدوی - به شمار می‌رود. این نوشتار با روش مطالعه اسنادی و کتاب‌خانه‌ای، به رصد موعودپژوهی در غرب می‌پردازد و سه جریان و گرایش اصلی در حوزه

۱. استادیار و مدیر گروه فرهنگ و ارتباطات مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (علیه السلام) (emami.irdc@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه مالک اشتر تهران.

۳. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

موعودپژوهی معاصر را معرفی می‌کند که عبارت‌ند از: موعودپژوهی تاریخی - کلامی، موعودپژوهی سیاسی و موعودپژوهی انتقادی. توجه به جهت‌گیری، مسائل و افق‌های مفهومی این سه جریان، شرط مهم شکل‌گیری دانش و ادبیات موعودگرایانه شیعی، درگفتمان جهانی و گفت‌وگو با غرب در این زمینه، تمدن‌کاوانه است.

واژگان کلیدی

موعودپژوهی، موعودپژوهی سیاسی، موعودپژوهی تاریخی - کلامی، موعودپژوهی انتقادی، موعودگرایی در غرب، غرب‌شناسی.

مقدمه

از آن‌جا که اعتقاد و انتظار موعود در بیشتر ادیان (موحدیان، ۱۳۸۳) و مکاتب بزرگ وجود دارد، مستظهر به عقبه‌ای تأسیسی، نظری و فکری است. این عقبه را موعودپژوهی می‌نامیم که البته می‌تواند از نظر روش‌شناسی بنیادین (مبانی وجودی، معرفتی و روشی) به گونه‌هایی از جمله سکولار، التقاطی و مانند آن تفکیک شود. همچنین موعودپژوهی را از نظر تمدن‌مبدأ می‌توان به غربی^۱ و غیر غربی تفکیک کرد. هدف این مقاله، معرفی و تحلیلی از یک سویه همین سطح بحث است؛ یعنی موعودپژوهی که در نظام معرفتی غرب انجام می‌شود. از این رو، دوره معاصر و جریان‌های فکری جدید را هدف گرفتیم تا بر نوآوری مقاله بیفزاییم. یکی از مهم‌ترین گام‌هایی که پس از این مرحله می‌توان برداشت، بازنگری در جغرافیای موعودپژوهی شیعه در دوره معاصر، با توجه به آرایش جریان تمدنی غرب است که به مطالعات تطبیقی بعدی جهت می‌بخشد.

با مرور ادیان و مکاتب مختلف در طول تاریخ، موعودگرایی و باور به سعادت انسان در آخرالزمان و ظهور فردی عدالت‌گستر، در اندیشه و آیین همه اقوام و ملل و همه فرق و نحل وجود دارد. موعودگرایی اعتقادی است که در همه اقوام بشری مشترک است و ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی، همگی به نحوی با موضوع دارای مضامین موعودباورانه و آخرالزمان‌شناسانه هستند.

در اناجیل اربعه مسیحیان، به این موضوع بیش از دیگر کتاب‌های آسمانی پرداخته شده است (هاکس، ۱۳۷۷: ۲۵). در ادیان شرقی مانند آیین هندو نیز نمونه‌های متعددی از موعودگرایی دیده می‌شود (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۴۲). سوشیانت، مصلح آخرالزمانی وعده داده

۱. آن‌چه در نظام معرفتی غرب مدرن است.

شده زرتشتیان به شمار می‌آید که به معنای راهبر است (بویس، ۱۳۹۳: ۴۳). یهودیان نیز بر اساس آموزه‌هایشان، در انتظار آمدن مسیح (نویدبخش و نجات‌بخش) هستند (کریستون، ۱۳۷۷: ۱۳).

موعودگرایی در ادیان و گرایش‌ها، نقشی محوری و کلیدی دارد و شاید به همین دلیل، این آموزه در طول تاریخ دستخوش تحریفات و تغییرات متعدد شده است. گاهی این تغییرات و تحریفات، به دلیل کج‌فهمی و تعصب‌های ناروا پدید می‌آید و گاه محصول اغراض سیاسی و مصلحت‌اندیشی‌های اصحاب قدرت است. با وجود این تحریفات و کج‌فهمی‌ها، همواره کسانی در برابر این تحریف‌ها مقاومت کرده و کوشیده‌اند مانع از تحریف حق و حقیقت شوند. به همین دلیل، شناخت گرایش‌ها و رویکردهایی که در گذشته و حال به مسئله موعودگرایی می‌پردازند، ضرورت دارد.

موعودگرایی و جهانی‌سازی

افزون بر ضرورت‌های دینی و اعتقادی که پرداختن به این مسئله را ضروری می‌کند، تغییرهای اجتماعی و سیاسی که در جهان معاصر شاهد آن هستیم، به پدیده موعودگرایی اهمیتی ویژه داده است. در چند دهه اخیر، در نتیجه رشد و گسترش فناوری‌های ارتباطی و توسعه روابط تجاری و مالی در جهان و البته حاکمیت سرمایه‌داری شرکتی (فراملی) با پدیده جهانی‌سازی روبه‌رو هستیم. جهانی‌سازی، مرزهای ملی و بومی را درمی‌نوردد و افراد مختلف را از سراسر جهان به یکدیگر پیوند می‌دهد. جهانی‌سازی، فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلفی را - که هر کدام در بسترها و زمینه‌های مختلف شکل گرفته و رشد کرده‌اند - متحول می‌کند و سبب آمیزش‌های فرهنگی و ارزشی می‌شود. به طور کلی، جهانی‌سازی این ظرفیت را دارد که مشابهت‌ها را در جهان افزایش دهد و فرهنگی یکپارچه و هماهنگ پدید آورد. هرچند برخی متفکران معتقدند جهانی‌شدن به همان اندازه که می‌تواند هماهنگی و یکسانی ایجاد کند، می‌تواند تفاوت‌های فرهنگی و هنجاری را نیز به نمایش بگذارد (گیدنز، ۱۳۸۸: ۱۴). به همین دلیل، در عصر جهانی‌شدن، شاهد افزایش شباهت‌ها و یکپارچگی‌ها در جهان و شدت یافتن تنش‌ها و درگیری‌های قومی و نژادی و تلاش برای احیای میراث تاریخی از دست رفته هستیم. با وجود این اوصاف، اندیشه موعودگرایی به این دلیل که درباره فرجام تاریخ موضع می‌گیرد، باعث می‌شود در عصر جهانی‌سازی، جنبه‌ها و گرایش‌های مختلف فکری و سیاسی بکوشند از آن به سود خود استفاده و به گونه‌ای این اندیشه را مصادره به مطلوب کنند (امامی،

موعودگرایی ملازم مفهومی جهانی سازی است و به دلیل وجود مفاهیمی مشترک مانند «نجات» و «فرجام»، از قابلیت ایجاد تعاملی مناسب در میان تمام جوامع نیز بهره مند است (درویشی متولی، ۱۳۸۸: ۶۶-۸۰). البته نباید از نظر دور داشت که موعودگرایی صرفاً اندیشه‌ای متعلق به ادیان نیست و در تفکرات و ایدئولوژی‌های غیر دینی نیز شاهد بروز اندیشه‌های موعودگرایانه هستیم. به همین دلیل، حتی نظام سرمایه داری که اندیشه‌های مربوط به این مقوله را بیماری فوتوریسم^۱ (امید واهی به مدینه فاضله) می‌پنداشت، با درک این حقیقت، به طراحی سناریوهایی در ارتباط با پایان تاریخ دست زد. این سناریوها بر پیروزی نظام سرمایه داری تأکید دارند، اما تغییر رفتار اندیشه‌ورزان این طرز تفکر با اهمیت است (همو).

در نتیجه، می‌توان دریافت در جهان معاصر، جریان‌هایی که از ایده موعودگرایی استفاده می‌کنند، گسترده و متنوع است و شناسایی این جریان‌ها و آشنایی با آن‌ها از مهم‌ترین مسائل حال حاضر ماست؛ زیرا از راه نقد مستمر این گرایش‌های فکری می‌توان سره را از ناسره تشخیص داد و از مکتب و عقیده اصیل دفاع کرد.

از موعودگرایی تا موعودپژوهی

نکته مهم در این بحث، رفت و برگشت مداومی است که بین دو مفهوم موعودگرایی و موعودپژوهی در جریان است. اساساً زمانی می‌توانیم از حوزه‌ای به نام موعودپژوهی سخن بگوییم که پیش از آن، گرایشی به نام موعودگرایی وجود داشته باشد. بنابراین، هنگامی که از موعودپژوهی سخن به میان می‌آید، یک گرایش موعودگرایانه را مفروض گرفتیم؛ زیرا در غیر این صورت، سخن گفتن از موعودپژوهی، بلاوجه خواهد بود. از این رو، وقتی از موعودپژوهی سیاسی سخن می‌گوییم، در حال سخن گفتن از موعودگرایانی هستیم که در تلاش اند آرمان‌های سیاسی را با آرمان‌های الهیاتی پیوند زنند. در نتیجه، توجه به موعودگرایی در نوشتار حاضر، از این باب است که موعودپژوهان به آن توجه کردند.

در این نوشتار، هر جا از موعودگرایی سخن به میان می‌آید، می‌خواهیم توجه خواننده به تأملاتی جلب شود که موعودپژوهان درباره موعودگرایی انجام داده‌اند. این یادآوری از این رو اهمیت دارد که گمان نرود با اشاره به موعودگرایی، از موضوع اصلی این نوشتار، یعنی

1. Futurism

موعودپژوهی غفلت کردیم و به مسائل جانبی و فرعی پرداختیم. اگر موعودپژوهی را تأمل درباره موعودگرایی در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم تأمل درباره یکی از این دو، بدون تأمل در دیگری، ناممکن و بی‌حاصل است. مقدمه نظری دیگر این است که پایان‌گرایی^۱ با موعودگرایی، متفاوت است، ولی بسیاری از ظرفیت‌های موعودپژوهانه ایجابی یا سلبی در غرب، به‌ویژه در دوره پسامدرن، تحت ادبیات پایان‌باوری و فرجام‌شناسی پی‌گیری می‌شود که نگارنده در تحقیق دیگری به سطحی از آن پرداخته است (امامی، ۱۳۹۱: ۱۴۳-۱۶۶).

موعودپژوهی تاریخی - کلامی

در حال حاضر، موعودپژوهی تاریخی - کلامی، یکی از گرایش‌هایی است که در حوزه موعودپژوهی وجود دارد. در مقایسه با دیگر روندهای موعودپژوهی در غرب می‌توان گفت این گرایش، آکادمیک‌تر از بقیه است و بیشتر از دیگر گرایش‌ها، در چارچوب دانشگاه و آکادمی، مانده است. البته این بدان معنا نیست که گرایش‌های دیگر به آکادمی تعلق خاطر ندارند، اما پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن‌ها یا صبغه روشن‌فکرانه و انتقادی‌شان باعث می‌شود مرزهای آکادمی را درنوردند و خارج از مباحث دانشگاهی بررسی شوند.

این گرایش بیشتر بر دین یهود متمرکز است. به عبارت دیگر، با مرور تحقیقات و تألیف‌هایی که در این حوزه انجام شده است، می‌توان گفت بررسی و مطالعه موعود در دین یهود، مضمون رایجی در این مطالعات است. این مسئله ممکن است یا به دلیل ظرفیت‌های خاص این دین برای تحقیق و مطالعه در این زمینه باشد یا ممکن است دلایل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاصی در این مورد وجود داشته باشد. نکته مهم این است که تحقیقات موعودپژوهانه در این مورد، به دوره و بازه زمانی خاصی محدود نیست.

این تحقیقات، به شکل هم‌زمان به جنبه‌های کلامی و تاریخی موعودگرایی در ادیان و فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد. در برخی از این تحقیقات، بعضی از متون مربوط به عهد قدیم یا عهد جدید، از این منظر بررسی می‌شوند (Collins, 2010). به سخن دیگر، کاملاً این تحقیقات، با وفاداری به متون دینی، تفسیری، کلامی و الهیاتی از مسئله مورد نظر ارائه می‌شود. برخی دیگر از این تحقیقات، مسائل کلامی را در پیوند با مسائل نظری و فلسفی بررسی می‌کنند (Kavka, 2004). این تحقیقات صرفاً کلامی نیستند و تلاش دارند روی مسائل کلامی در پرتو مسائل فلسفی تأمل کنند. به عبارت دیگر، این نوع مطالعات، ذیل عنوان مطالعات

1. Endism

تطبیقی قرار می‌گیرند و در مقایسه با مطالعات صرفاً کلامی، پیچیده‌تر و دشوارتر هستند. برخی مطالعات انجام گرفته در این حوزه، به بررسی تاریخی موعودگرایی در دوره‌های مختلف تاریخی می‌پردازند (Frankel, 1991, McMichael, 2004, Nagunga, 2013). این دوره‌ها بسته به علاقه محقق، متنوع هستند و از دوران باستان تا دوران معاصر را دربر می‌گیرند. به طور کلی، موعودگرایی تاریخی - کلامی، گرایش متنوع و گسترده‌ای است و مسائل متعددی را دربر می‌گیرد و همین امر، به جذابیت و غنای این حوزه می‌افزاید. دانشگاه‌هایی همچون بیل (نانت ستال)،^۱ لیورپول (برنارد جکسون)،^۲ سامر (مایکل میلر،^۳ ماتیاس ریدل)،^۴ کمبریج (پیر بورتز)،^۵ آریزونا (بن هورلبوت)،^۶ آیندیان (میشل مورگان)^۷ نیز در این زمینه فعالیت و آثار فراوانی دارند. البته فعالیت در این عرصه، به دانشگاه‌هایی که گفته شد، محدود نیست. برای نمونه، دانشگاه پرینستون، کارگاه‌های متعددی درباره مسیانیسم در سنت یهودی برگزار می‌کند. در این کارگاه از دانشمندان و محققان در این حوزه دعوت می‌شود که با یکدیگر به تبادل نظر بپردازند. کارگاه بر ایده مسیح، به عنوان یک فرد، روی نقش عاملیت الهی در این زمینه و نقش کنش بشری، ارتباط بین مسیحا و توسعه تاریخی، نحوه تغییر ایده‌های موعودباورانه در قرون وسطا، مدرنیته اولیه و قرن بیستم، ارتباط بین موعودگرایی و سیاست و نقش اخلاق در موعودگرایی، تمرکز دارد. یکی از اهداف کارگاه این است که در پرتو چنین مطالعات و مباحثی به این موضوع پرداخته شود که تصویری که در حال حاضر از موعودگرایی وجود دارد، در فهم سیاست و اخلاق در جهان معاصر می‌تواند برای سنت یهودی چه نقشی ایفا کند.^۸

امید، یکی از مباحث مهم و پرطرفدار در بین همه به‌ویژه دانشمندان الهیات است. دانشمندی همچون یورگن مولتمان، الهیات خویش را «الهیات امید»^۹ نامیده است. وی از الهی دانان شاخص روزگار ماست که دیدگاه‌های بدیع وی، بر برخی جریان‌های سیاسی و اجتماعی جهان جدید، تأثیرات مهمی نهاده است. مولتمان از ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۷، سه کتاب اساسی چاپ کرد که مهم‌ترین آن‌ها کتاب *الهیات امید* بود. او ایمان مسیحی را عبارت از امید به

1. Nanette Stahl
2. Bernard Jackson
3. Michael Miller
4. Mathias Riedl
5. Pierre Bouretz
6. Ben Hurlbut
7. Michael Morgan
8. <http://www.princeton.edu/tikvah/projects/messianism/>
9. Theology of Hope

آینده آدمیان و این جهان طبق وعده‌ای می‌داند که خداوند در کتاب مقدس بیان کرده است؛ امید به آینده، آینده‌ای مبتنی بر ظهور مجدد عیسی مسیح، یعنی امید به حاکمیت الهی. او در همین باره به مفهوم رستاخیز و معادشناسی توجه خاص دارد و رستاخیز مسیحی را به صورت نظریه‌فعلی مبتنی بر امید عرضه می‌کند. به باور مولتمان، تاریخ، واقعیتی است که با وعده خدا در حضور خدا سامان و بنیان پیدا می‌کند و انسان‌ها به عنوان افق وعده، آن را تجربه می‌کنند. بسیاری از اندیشه‌های او به عقاید خاص مسیحی درباره مسیح و تثلیث و رنج و کلیسا مربوط است، اما رهیافت کلی او در الهیات که ناظر به مفاهیمی همچون امید و انتظار و رستاخیز و آغازهای نوست و تجربه و سلوک فکری و دیالوگ و هم‌پرسی را محور روش خود قرار می‌دهد و می‌تواند برای الهیات دانان و اندیشمندان دیگر ادیان نیز الهام‌بخش باشد.^۱ از دیگر حوزه‌های جدیدی که در این زمینه در سال‌های اخیر رشد کرده، موعودگرایی تکنولوژیک^۲ است. این گرایش جدید، تلفیقی از زیست-اخلاق،^۳ نظریه سیاسی و مطالعات تکنولوژی و علم است. در سال‌های اخیر، توجه به مدیریت تکنولوژی‌های نوظهور در سایه توسعه و پیشرفت تاریخی افزایش یافته است. این گرایش بر مطالعات گفتمانی، علوم سیاسی و مطالعه درباره شکل‌گیری نهادهای جدید مبتنی است و بر اساس این مطالعات تلفیقی و ترکیبی، به تأمل درباره مسائل و معضلات پیچیده فنی و اخلاقی می‌پردازد.^۴

برای نمونه، بن هورلبوت، در این حوزه بر جنبه‌های علمی، سیاسی و اخلاقی مربوط به چنین تمرکز کرده است. وی می‌کوشد نشان دهد چگونه ایده‌هایی مانند دموکراسی، تکثرگرایی دینی و اخلاقی و خرد عمومی در این زمینه نقش دارند. یکی از اهداف وی در چنین تحقیقی این است که رویکردهای تاریخی و کیفی در علوم اجتماعی را برای پرداختن به مسائل هنجاری زیست-اخلاق و نظریه سیاسی به کارگیرد.^۵ بنابراین، این شکل از مطالعه درباره موعودگرایی، شیوه‌ای نوست که با اشکال سنتی و کلاسیک این مطالعه کاملاً متفاوت است؛ زیرا به مسائلی می‌پردازد که پیش از این، محل تأمل موعود پژوهان نبوده است. به هر حال، موعودپژوهی کلامی، بستری جز ادیان و معنویت‌ها ندارد و طبعاً نیازمند متون و منابع مقدس و اصیلی است.

1. Revisiting Moltmann's Theology of Hope in the light of its renewed impact on emergent theology Noel B. Woodbridge, Wall Rich 2010. Review of J Moltmann, Theology of hope. Accessed from www.amazon.com, 2010-03-09

2. Technological Messianism

3. Bioethics

۴. مقاله یورگن مولتمان، و مقاله الهیات امید، نویسنده: فیلیپ استراترن، مترجم: مسعود فریامنش در: باشگاه اندیشه: <http://www.bashgah.net/fa/content/show/10655>

5. <https://csrc.asu.edu/index.php?q=programs/conference/singularity-university-and-technological-messianism>

از این رو، تفکر یهودی بر این رویکرد حاکم است و ادیان شرقی، بیشتر به شکل درجه دو و از باب آشنایی در این عرصه ابژه محققان قرار می‌گیرند، نه آن که خود سنت مستقلی را در غرب طرح کرده باشند. به همین دلیل، در این فضای یک‌سویه، آکادمیسین‌ها به طرح ادبیات شیعی و مهدویت، به شدت توجه خواهند کرد؛ زیرا اینان غالباً از زبان قاصر صوفیه یا اسماعیلیه با معارف شیعه، روبه‌رو شدند و می‌شوند.

موعودپژوهی سیاسی

موعودگرایی سیاسی، گرایشی است که بر تحولات تاریخ غرب، تأثیری بسیار داشته و به همین دلیل، مطالعات و تحقیقات متعددی درباره آن انجام شده است. در واقع، همان‌گونه که موعودپژوهی تاریخی - کلامی بر اسناد و متونی متمرکز است که درباره موعودگرایی ادعاهایی مطرح کردند، موعودپژوهی سیاسی نیز بر پدیده‌های تاریخی و متفکرانی متمرکز است که در مورد نسبت وقایع تاریخی - اجتماعی و موعودگرایی، ادعاهایی را بیان کردند.

به عبارت ساده، موعودگرایی سیاسی به هر شکل از نظام اعتقادی ارجاع دارد که پاک شدن و تطهیر شدن جامعه یا جهان را که مشوش و به هم ریخته فرض می‌شود، از راه تغییرهای نمایشی و ریشه‌ای مورد نظر دارد. از این منظر، مهم نیست این نظام اعتقادی، دینی یا سکولار باشد. برای نمونه، در حال حاضر، موعودگرایی که در آمریکا رواج دارد، صبغه‌ای مذهبی دارد. این شکل از موعودگرایی مذهبی در آمریکا، در دهه هفتاد میلادی شکل گرفت و تا جایی رشد یافت که سیاست‌های امنیتی ایالات متحده آمریکا را تحت تأثیر قرار داد (Stuckert, 2008). این شکل از موعودگرایی، بر پیش‌بینی جدالی مبتنی است که بین خیر و شر رخ خواهد داد. همچنین در کتاب مقدس نیز وعده آن داده شده است. این باور در فرهنگ امریکایی، به شدت رواج یافت، تا جایی که ریچارد رورتی می‌گوید، مردم آمریکا جامعه خود را جامعه‌ای عمیقاً مسیحی می‌دانند و باور دارند تحت الطاف و نظر خاص حضرت مسیح هستند.^۱

یکی از نویسندگان و متفکران فعال در این حوزه، مارک بازور^۲ است. وی معتقد است نظام‌های پادشاهی و امپراتوری در غرب که برخی از آن‌ها تا زمان جنگ جهانی اول نیز استمرار داشتند، بیشتر در موعودگرایی سیاسی ریشه داشته‌اند که برای نمونه عبارت‌اند از ایتالیا، آلمان، روسیه و حتی فرانسه و انگلستان (Bazower, 1998). در واقع، این شکل از موعودگرایی، یکی از اشکال ایجاد مشروعیت در نظام سیاسی غرب بوده و به همین دلیل، پژوهش‌ها و مطالعات

1. http://www.nilgoon.org/pdfs/rorty_in_tehran.pdf
2. Mark Bazower

متعددی در این زمینه در غرب انجام شده است. بازور معتقد است این شکل از موعودگرایی را می‌توان به کارکرد نادرست دموکراسی نیز پیوند زد. در واقع، زمانی که دموکراسی با بحران روبه‌رو شود و نتواند به درستی اهداف و آرمان‌هایش را محقق کند، موعودگرایی سیاسی برای حل این بحران و جبران کاستی‌های دموکراسی وارد عمل می‌شود. بازور معتقد است حتی با وجود تغییراتی که در نظام سیاسی غرب رخ داده، همچنان موعودگرایی سیاسی، در تفکر سیاسی غرب، نقشی مهم دارد.

به نظر بازور، در موعودگرایی سیاسی، توجیه یک عمل و نیروی محرک آن، ناشی از فرایندی تعریف شده نیست؛ چون آن‌گونه که در دموکراسی کلاسیک مطرح است، توجیه یک عمل را باید بر اساس فرایندی که می‌پیماید، به دست آورد یا نقد کرد. از سوی دیگر، توجیه یک عمل بر اساس پیامدها و موفقیت‌ها نیز ارزیابی نمی‌شود. در موعودگرایی سیاسی، مبنای عمل افراد، ایده‌آل و آرمانی است که پی‌گیری می‌شود. به عبارت دیگر، یک موعودگرای سیاسی به دنبال ارض موعودی است که در پایان راه وعده داده شده و چون اولویت با غایت و آرمانی است که از پیش وعده داده شده، هرگونه وسیله‌ای برای رسیدن به این اهداف قابل توجیه است (ibid).

از دیگر متفکران مطرح در این باره، ج. ل. تالمون^۱ است. وی بر آثار و پیامدهای سیاسی و اجتماعی موعودگرایی سیاسی در تاریخ غرب تمرکز دارد و بر اساس مطالعات تاریخی و تطبیقی می‌کوشد که نشان دهد در طول تاریخ، چه کسانی از این ایده حمایت می‌کردند و فعالیت‌ها و نظریات آن‌ها برای جامعه چه پیامدهایی در پی داشت.

از نظر تالمون، مطالعه تاریخی موعودگرایی سیاسی، بار دیگر نشان می‌دهد که عشق به آزادی و تمنای رستگاری با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند (Talmon, 1960: 155). وی برای اثبات ادعایش، سراغ متفکران و نویسندگانی می‌رود که هر کدام به نوعی مدافع ایده موعودگرایی سیاسی بودند. البته ممکن است این افراد به طور مستقیم از چنین واژه‌ای بهره نگرفته باشند، اما تالمون از افکار و آرای آن‌ها چنین ایده‌ای را استنباط می‌کند. وی از متفکرانی همچون سن سیمون،^۲ فوریر،^۳ فیشته،^۴ مارکس،^۵ لامنیاس،^۶ میشله،^۷

1. J. L. Talmon
2. Saint-Simon
3. Fourier
4. Fichte
5. Marx
6. Lammennais
7. Michelet

مازینی^۱ و افرادی مانند آن‌ها، به عنوان موعودگرایان سیاسی نام می‌برد. ویژگی مشترک این افراد در این است که همگی دنبال آزادی و رهایی جامعه هستند و راه رسیدن به این هدف را فدا کردن فرد در راه منافع جامعه می‌دانند. به همین دلیل، تالمون، موعودگرایان سیاسی را توتالیتر یا تمامیت‌خواه می‌داند. این متفکران به نوعی فرایند تاریخی معتقدند که در نهایت به جایی ختم می‌شود که از نظر آن‌ها، نقطه مطلوب و دل‌خواهی است. از نظر تالمون، چنین عقیده‌ای درباره تاریخ، در توتالیتراریسم ریشه دارد. وی به نقل از میشله می‌گوید:

اگرچه میشله غایت و انجام تاریخ را تحقق قابلیت‌ها و ظرفیت‌های افراد می‌داند، اما در نهایت، کام‌یابی جمعی را بر آزادی فردی مقدم می‌دارد. در واقع، این رویکرد، مفروض اصلی طرح جهانی تاریخ است. (ibid: 248)

هر کسی که عقیده داشته باشد برای انسان یا یک ملت تقدیری تعیین شده است که باید افراد یا طبقه یا ملتی خاص محقق شود، در حال پیشبرد پروژه و عقیده‌ای است که برای آزادی خطرناک و زیان‌بار است. با توجه به رویکردی که تالمون دارد، مشخص است نسبت به گرایش‌های انتقادی، نگاه مثبتی ندارد و به نظریه‌های لیبرال قائل است؛ چون در کنار محکوم کردن متفکرانی که نامشان بیان شد، از کسانی مانند توکویل^۲ و جان استوارت میل^۳ دفاع می‌کند و سلامت فکر و نظرشان را ستایش می‌کند.

تالمون در برخی موارد، قضاوت‌های شتاب‌زده نیز دارد و خواننده را با احکام دور از انتظاری روبه‌رو می‌کند. برای مثال، قضاوت وی درباره مارکس در یکی از بخش‌های کتاب چنین است:

اهمیت دکترین از خودبیگانگی در نظریه‌های مارکس جوان، به قدر کافی گرایش‌های تمامیت‌خواهانه در افکار او را ثابت می‌کند. دغدغه شورمندان برای آزادی و رهایی افراد، به الگوهای تمامیت‌خواهانه منجر می‌شود. (ibid: 208)

البته آشکار است که اندیشمندانی معتدل‌تر از مارکس، در قرن نوزدهم وجود داشتند که تالمون با آن‌ها هم‌دلی بیشتری دارد، اما معلوم نیست چگونه تالمون به این نتیجه رسیده است که دکترین از خودبیگانگی در آثار مارکس، در نهایت به تمامیت‌خواهی می‌رسد.

تالمون درباره لامنیاس نیز چنین می‌نویسد که در زمان او، دموکراسی اصلی پذیرفته شده و مقبول بود و خود او نیز از آزادی بیان دفاع می‌کرد، اما تالمون در عین حال یادآور می‌شود که

1. Mazzini
2. A. Tocqueville
3. J. S. Mill

دلالت مهم استدلال‌های لامنیاس، مبنی بر این بود که این صرفاً اراده مردم است که همواره و همیشه معتبر و قابل دفاع است. در عین حال تالمون توضیح نمی‌دهد که دقیقاً تصورش از اعتبار مطلق اراده مردم که لامنیاس از آن دفاع می‌کند، چیست. این مسئله از این جهت اهمیت دارد که ممکن است بتوان به گونه‌ای آرای لامنیاس را تفسیر کرد که اعتبار مطلق اراده عمومی، تناقضی با آزادی بیان نداشته باشد. هرچند به نظر می‌رسد تالمون منظور لامنیاس را در این باره تدقیق نمی‌کند و از آن دلالتی تمامیت خواهانه به دست می‌آورد.

همان طور که گفته شد، رویکرد تالمون، رویکردی لیبرال است. بر همین اساس هم به متفکرانی که تلاش دارند جامعه را در جهتی خاص هدایت کنند، بدبین است. از این جهت هم می‌توان گفت که رویکردی شبیه به رویکرد کارل پوپر دارد. کار پوپر نیز از این منظر، کسانی مانند کارل مارکس را از دشمنان جامعه باز می‌داند (پوپر، ۱۳۸۵).

موج جدید موعودگرایی سیاسی

در دهه هفتاد، سیاست‌های نئولیبرال، با پشتیبانی اقتصاددانان مکتب شیکاگو، در آمریکا و دیگر کشورها به اجرا درآمد. اجرای این سیاست‌ها، برای کشورهای مختلف، بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جبران‌ناپذیری به وجود آورد که پیامدهای آن تا سال‌ها وجود داشت. در واقع، سیاست‌های نئولیبرالی، چیزی جز نسخه‌های تجویزی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی نبود. به موجب این سیاست‌ها و نسخه‌ها، لازمه توسعه و پیشرفت جامعه، وارد کردن شوک‌های شدید به جامعه است تا برنامه‌ها و دستورهای که در وضعیت عادی از طرف مردم پذیرفته نمی‌شود، در وضعیت بحرانی پذیرفته شود و اعضای جامعه، جز پذیرش این برنامه‌ها و دستورها، راهی نداشته باشند. اقتصاددانان مکتب شیکاگو، ایجاد این بحران‌ها را برای پیشرفت جامعه ضروری می‌دانستند و معتقد بودند در درازمدت برای جامعه، آثار مثبت و مطلوبی به ارمغان خواهد آورد.

ویژگی مهم سیاست نئولیبرال، تأکید بر رشد و ترقی بخش خصوصی و کوتاه کردن دست دولت در امور اقتصادی است، به گونه‌ای که بازار آزاد بتواند کاملاً بر اساس قواعد خود و بدون مداخله بیرونی و کنترل دولتی عمل کند. نتیجه چنین رویکردی این بود که به تدریج، تمام سیاست‌های حمایتی دولت‌ها، مانند تعیین حداقل دستمزدها، تخصیص یارانه، تعیین حداقل قیمت‌ها و نظایر آن، به تدریج حذف شد و رفته رفته اقتصاد دولتی جای خود را به اقتصاد خصوصی داد. صنایع بزرگی که پیش از این ملی بودند، به تدریج به بخش خصوصی

واگذار شدند و در نتیجه، افراد آسیب‌پذیر جامعه، فشارهای بسیاری را تاب آوردند. در نتیجه، به تدریج نابرابری‌های طبقاتی بیشتر شد و برخی سرمایه‌داران با تصاحب و تملک سرمایه‌های دولتی، به این نابرابری‌ها دامن زدند و طبقات پایین جامعه را به استثمار کشیدند. در نتیجه اجرای این سیاست‌ها، آسیب‌های اجتماعی زیادی در این کشورها پدید آمد. فروپاشی خانواده‌ها، رواج یافتن فحشا، بی‌کار شدن بسیاری از کارگران، به وجود آمدن انحصارهای بزرگ اقتصادی، از بین رفتن امکان رقابت اقتصادی، حاکم شدن جو خفقان و انسداد سیاسی، جزو پیامدهای این سیاست‌ها بوده است. بنابراین، از دهه هفتاد، بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بسیاری در نتیجه اجرای این سیاست‌ها به وجود آمد و این بحران‌ها خوش‌بینی‌های مفرطی را که در دهه شصت به وجود آمده بود، از بین برد (کلاین، ۱۳۹۰: ۲۴).

بر اساس این توضیح مختصر می‌توان گفت بین اجرای سیاست‌های بحران‌زای نئولیبرال در دهه هفتاد و رشد رویکردهای موعودگرایانه در دهه هفتاد، پیوندی وجود دارد. این نکته جالب است که پس از آن که در دهه شصت، شاهد ظهور نظریه‌های پست مدرن در غرب بودیم، در دهه هفتاد، گرایش‌های موعودگرایانه سر برمی‌آورند. شاید بتوان گفت این دو موج به موازات یکدیگر پیش می‌روند؛ زیرا سیاست‌های نئولیبرال می‌توانند بنیان مادی و عینی نظریه‌های پست مدرن را فراهم کنند. این سیاست‌ها با میدان دادن به سودجویی افسارگسیخته و هموار کردن راه برای تبدیل کردن کل جهان به بازار مصرف سرمایه‌داری، تمام امور ثابت در نظم اجتماعی را به امور سیال و بی‌ثبات تبدیل می‌کنند. دیگر هیچ سلسله مراتب از پیش تعیین شده‌ای نباید مانع رشد و گسترش سرمایه شود و هیچ اصل اخلاقی یا تجویزی نباید بیرون از حوزه اقتصاد برای امور اقتصادی تعیین تکلیف کند. این امر متأثر از اندیشه‌های پست مدرنیستی هم است که هیچ نظم و قاعده پیشینی برای عمل وجود ندارد و می‌توان سرخوشانه خود را به دست سیلان امور سپرد. نسخه تجویزی سیاست نئولیبرال نیز هست. به همین دلیل، اسلاوی ژیزک، فیلسوفی مانند ژیل دلوز^۱ را ایدئولوگ سرمایه‌داری متأخر می‌نامد (Zizek, 2004: 184).

در چنین موقعیتی، ظهور ایده‌های موعودگرایانه می‌تواند برای بی‌ثباتی و سیالیت مفرط امر اجتماعی و سیاسی، پاسخی به شمار می‌رود. رناتا سالکل^۲ نشان می‌دهد بین بحران‌های اجتماعی و تمایل اعضای جامعه به فرقه‌های مذهبی و عرفان‌های نوظهور، از جمله

1. Gille deleuze
2. Renata Salecle

مسیانیسم، ارتباط و هم‌بستگی معناداری وجود دارد (Salecle, 2004: 115)؛ به این معنا که هر چه افراد بیشتر در زندگی شان دچار بحران معنا می‌شوند و هر چه بیشتر مراجع اقتداری که در گذشته می‌توانستند قواعد عمل و زندگی درست را به افراد جامعه توصیه و تجویز کنند، بی‌اهمیت می‌شوند و اقتدارشان را از دست می‌دهند، گرایش به امور عرفانی و خرافی و آخرالزمانی افزایش می‌یابد. در واقع، با موقعیت پارادوکسیکالی روبه‌رو هستیم که از یک سو، ایدئولوژی نئولیبرال و پست مدرن از افراد جامعه می‌خواهند که به مراجع اقتدار قدیمی، مانند خانواده و مذهب بی‌اعتنا باشند و خودشان سرنوشت خویش را در زندگی به دست گیرند، اما از سوی دیگر، این تأکید بر خود آفریننده بودن و دوری از مراجع اقتدار سنتی باعث نگرانی و ناامنی شدیدی می‌شود که به رواج فرقه‌گرایی، افکار و اعتقادات متعصبانه و خرافی و نیز اوهام موعودگرایانه می‌انجامد. بنابراین، در چنین وضعیتی با مثلی روبه‌رو هستیم که اضلاع آن را پست مدرنیسم، نئولیبرالیسم و موعودگرایی تشکیل می‌دهند. تصادفی نیست که دولت جورج بوش پسر، در ایالات متحده که سیاست‌های نئولیبرال (پسامدرن) را تا بیشترین حد ممکن در آمریکا و دیگر کشورها اجرا کرد، دولت به شدت موعودگرایی بود. یکی از دلایل مهم حمایت همه‌جانبه‌اش از اسرائیل نیز اعتقادات بنیادگرایانه‌اش، مبتنی بر بازگشت مسیح بود.

آن‌چه به اختصار مطرح شد، به خوبی نشان می‌دهد بسیاری در عصر کنونی می‌کوشند از راه پیوند زدن سیاست و متافیزیک به مدیریت بحران‌ها و چالش‌های پیش رو بپردازند. از همین رو، الهیات سیاسی، یکی از شاخه‌های مهمی است که به موعودگرایی می‌پردازد. امروزه بسیاری از ادعاهایی که سیاستمداران مطرح می‌کنند، دلالت‌های الهیاتی دارد. برای مثال، ایده پایان تاریخ که پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و هژمونیک شدن ایدئولوژی لیبرال دموکراسی در جهان از سوی فوکویاما مطرح شد، به وضوح ایده‌ای الهیاتی است. شعار معروف مارگارت تاچر، در مقام سردمدار نئولیبرالیسم انگلیسی مبنی بر این که هیچ آلترناتیوی وجود ندارد، به روشنی نشان‌دهنده پیوند سیاست و الهیات در دیدگاه سیاستمداران انگلیسی است و نئونکان‌ها در آمریکا موعودگرایی اوانجلیستی را دکترین خود می‌دانند.

یکی از دلایل مهمی که باعث پیوند خوردن الهیات و سیاست می‌شود، این است که هر دو می‌کوشند تصویری از آینده ترسیم کنند. به همین دلیل، این دو حوزه با یکدیگر به شدت تداخل دارند و هر دو می‌توانند درباره ماهیت عمل سیاسی، بینش‌های مهم و اثرگذاری مطرح کنند. به همین دلیل، مداخله هم‌زمان الهیات و سیاست می‌تواند در وضعیتی که عدم قطعیت و بی‌ثباتی در جامعه رواج یافته، مؤثر و مفید باشد. الهیات در سنت یهودی - مسیحی، همیشه

با فرض یک آینده فردی، ورای وضعیت موجود همراه بوده است. به طور کلی، باور به آینده جهان، تصور پایان آن و تأکید بر حفظ امید در میانه آشوب و بحران، از جمله موضوع‌های همیشگی و مشترک ادیان بزرگ است. در نتیجه، الهیات و سیاست، این ویژگی مشترک را دارند که از تنشی که بین آن چه هست و آن چه در آینده محقق خواهد شد، سخن می‌گویند.

به تبع این مسائل، در چند دهه اخیر، شاهد شکل‌گیری جریان‌های موعودپاورانه در سیاست و اقتصاد غرب هستیم. این مسائل و بحران‌ها به شکلی دیگر در کشورهای اروپای شرقی نیز در دهه‌های اخیر رخ داده است. در واقع، گذار بسیاری از کشورهای کمونیستی به دموکراسی، این جوامع را دچار بحران‌ها و مشکلاتی کرد که به ظهور و گسترش موعودگرایی انجامید.

تا پیش از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۸۹، در این کشورها حزب تعیین‌کننده سیاست‌های کشور بود. در این کشورها، سیاست‌های کلی و تصمیم‌گیری‌های اساسی به شکلی تمرکزگرایانه از سوی حزب واحد در پیش گرفته می‌شد و تصمیم‌های حزب برای همگان لازم‌الاجرا بود، اما با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، نظام تک‌حزبی به نظام چندحزبی تبدیل شد و به تدریج، احزاب متعدد و بی‌شماری سر برآوردند، اما این نظام سیاسی جدید بسیار بی‌ثبات بود و نمی‌توانست به راحتی خود را با وضعیت جدید هماهنگ کند. از آن‌جا که این کشورها در زمینه سیاست دموکراتیک تجربه‌ای نداشتند تا بتوانند در کوتاه مدت بر بحران‌ها و مشکلات غلبه کنند، احزاب در این جوامع با بحران‌های بسیاری روبه‌رو می‌شدند که قادر به رفع و حل آن‌ها نبودند. آن‌ها از یک سو می‌کوشیدند از سیاست‌های سوسیالیستی قبلی دوری کنند و دیگر مانند قبل عمل نکنند و از سوی دیگر، تلاش می‌کردند به شکلی کاملاً دموکراتیک عمل کنند. در این وضعیت، احزاب هیچ بنیان اجتماعی باثباتی نداشتند و حتی هیچ‌گونه برنامه و دکتترین منظمی در حوزه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی نداشتند. در نتیجه، نمی‌توانستند خود را بر اساس برنامه‌ها و ایده‌های اجتماعی، سیاسی و اجتماعی‌شان به جامعه و به مردم معرفی کنند. در چنین وضعیتی بود که رهبران در احزاب، اهمیت و جایگاهی فوق‌العاده یافتند؛ زیرا در نبود برنامه و دکتترین مشخصی که نماد هویت احزاب باشد، این رهبران قدرتمند و اثرگذار بودند که به شناسنامه احزاب تبدیل شدند. در نتیجه، رهبران از ایدئولوژی، اهمیت بیشتری پیدا کردند (Skolky, 2000).

در چنین موقعیتی است که پدیده‌ای به نام «موعودگرایی سیاسی»، به تدریج ظهور می‌کند. به دلیل شکل گرفتن چنین گرایش‌ها و رویکردهایی است که مجموعه‌ای از مطالعات و

تحقیقات نیز در این زمینه در غرب شکل گرفته است که به طور کلی می‌توان آن را به عنوان موعودگرایی سیاسی قرار داد. به عبارت دیگر، شکل گرفتن پدیده‌ای به این نام باعث شده است تا رویکردی تحقیقاتی و مطالعاتی با همین نام نیز به وجود بیاید.

به دلیل تغییر اوضاع سیاسی جامعه، حالا رأی‌دهندگان و شهروندان به این امید رأی می‌دهند که رهبر سیاسی یک کشور بتواند به شکلی مسیحاگونه، مسائل جامعه و کشور را حل کند. مهم‌ترین ویژگی این گونه از سیاست‌ورزی، پیوند زدن سیاست با رهایی و رستگاری است. به عبارت دیگر، در این وضعیت، سیاست و رهایی دو مقوله جدا از هم تلقی نمی‌شوند و سیاست چیزی جز رهایی و رستگاری نیست. ممکن است در آغاز، چنین تغییری در سیاست‌ورزی، تغییری مبارک و مثبت پنداشته شود، اما موعودگرایی سیاسی در دراز مدت می‌تواند برای جامعه پیامدهای منفی بسیاری به همراه داشته باشد. به همین دلیل، برخی نویسندگان، موعودگرایی سیاسی را نشانه بحران دموکراسی می‌پندارند (Jones, 2007; Todorov, 2007).

بحرانی شدن دموکراسی در چنین موقعیت‌هایی نشان می‌دهد چگونه موعودگرایی سیاسی می‌تواند به راحتی با سیاست‌های پوپولیستی ترکیب شود. در واقع، با یک حلقه معیوب مواجهیم که از یک سو، بی‌ثباتی و بن‌بست‌های پروژه‌های دموکراتیزاسیون باعث شکل گرفتن موعودگرایی سیاسی و پوپولیسم هم‌بسته آن می‌شود و از سوی دیگر، همین موعودگرایی و پوپولیسم مانع تثبیت شدن پروژه‌های دموکراتیزاسیون در جامعه و نهادینه شدن ثبات دموکراتیک در فرهنگ سیاسی آن می‌شود.

یکی از این بن‌بست‌ها، محصول اجرای سیاست‌های اقتصادی جهانی است. در حال حاضر، بسیاری از کشورهای اروپای شرقی، خواهان عضویت در اتحادیه اروپا هستند، اما برای این که از سوی اعضای اتحادیه به عضویت پذیرفته شوند، باید تعهدات مالی و اقتصادی متعددی را بپذیرند که خود این تعهدات می‌تواند به ثبات اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی این کشورها ضربه وارد کند. این تعهدات اقتصادی، ثبات کشورها را به چالش می‌کشد و در نتیجه، شکل‌گیری همین چالش‌هاست که گرایش‌های موعودباورانه قدرت بیشتری می‌یابند و از سوی دیگر، ظهور این گرایش‌ها در راه پذیرفته شدن این کشورها در اتحادیه‌های جهانی، مانعی جدی است. در نتیجه، می‌بینیم چگونه موعودباوری، محصول بحران‌های آن دسته از نظام سیاسی است که نمی‌تواند کاستی‌ها و کمبودها و مشکلات و بن‌بست‌های خود را به رسمیت بشناسد. البته نکته مهم این است که نباید این بحران‌ها را منحصر به اروپای شرقی بدانیم.

همان گونه که سالکل به تفصیل بیان می‌کند، امروزه گرایش‌ها و رویکردهای آخرالزمانی در اروپا و امریکا، بسیار گسترش یافته است و در این جوامع، افراد زیادی جذب این فرقه‌ها می‌شوند. در چنین موقعیت‌هایی می‌بینیم چگونه دموکراسی و پوپولیسم با یکدیگر پیوند می‌خورند. یکی از شاخص‌های مهم این پیوند، شخصیت کاریزماتیک رهبران است. شیوه سخن گفتن و ویژگی‌های شخصیتی رهبران در این زمینه نقش مهمی ایفا می‌کند. در نتیجه، چنین پیوندی است که ادعاهای موعودباورانه در پیوند بین دموکراسی و پوپولیسم می‌تواند ظاهری موجه و مقبول به خود گیرد، همان گونه که جرج بوش ادعا کرد به عنوان مأموریت الهی به عراق حمله کرده است.

ویژگی‌های موعودگرایی سیاسی

همان گونه که پیش‌تر بیان شد، درباره موعودگرایی سیاسی در غرب، تحقیقات و مطالعات گسترده‌ای انجام شده است. توتان تودوروف^۱ در سخنرانی خود که در اکتبر ۲۰۱۱ در دانشگاه کمبریج ارائه داد، از سه موج موعودگرایی سیاسی در غرب خبر داد که عبارت‌اند از استعمارگرایی، کمونیسم و بشر دوستی.^۲ از آن جا که موعودگرایی سیاسی در وضعیت بی‌ثباتی و ناآرامی‌های سیاسی و اجتماعی، امکان بروز و ظهور می‌یابد، با گرایش‌های پوپولیستی در پیوند و ارتباط است. به عبارت دیگر، این دو رویکرد برای حفظ و تقویت خود به یکدیگر نیازمندند. همان گونه که هانا آرنه^۳ نیز اشاره می‌کند، زمانی توتالیتراریسم امکان رشد و گسترش می‌یابد که به هر علتی، سلسله مراتب و نظام ارزشی و هنجاری حاکم بر جامعه، دچار اختلال و فروپاشی شده باشد. افراد در این وضعیت، به دلیل از دست دادن پایگاه اجتماعی خود به توده بی‌شکلی تبدیل می‌شوند که یک حاکم توتالیتر می‌تواند با تکیه بر شعارهای پوپولیستی بر آن‌ها حکم فرمائی کند. نکته جالب این است که این حکام توتالیتر که آرنه به تفصیل در کتابش درباره آن‌ها سخن می‌گوید، به شکلی موعودگرایانه، از آینده نزدیکی سخن می‌گفتند که به زودی فراخواهد رسید و پیروزی‌های دوران‌ساز برای آن‌ها به ارمغان خواهد آورد (آرنه، ۱۳۸۸). به همین دلیل، توجه به پیوندها و قرابت‌های موعودگرایی و پوپولیسم،^۴ اهمیت

1. Tzvetan Todorov

2. <http://boston.eventful.com/events/three-waves-political-messianism-colonialism-c/E0-001-042468408-1>

3. Hanna Arendt

۴. پوپولیسم را می‌توان ایدئولوژی‌ای دانست که جامعه را به دو گروه تقسیم می‌کند: مردم بی‌آلایش و باصفا و نخبگان فاسد. هرکدام از این دو گروه، در درون خود منسجم و هماهنگ هستند اما با یکدیگر تضادی آشتی‌ناپذیر دارند. علاوه بر این

ویژه‌ای دارد که پژوهش‌هایی را هم سامان داده است.

پوپولیست‌ها در برخی ویژگی‌ها با یکدیگر مشترکند. آن‌ها همواره بین مردم عادی و نخبگان فاسد تمایز قائل می‌شوند (Smilov, 2008; Canovan, 1999). براساس این تفکیک، معمولاً احزاب مستقر و افرادی که در قدرت هستند، نخبگان فاسد به شمار می‌آیند و نیروی سیاسی پوپولیست نیز خود را نماینده اراده عمومی مردم می‌داند. همان‌گونه که گفته شد، این احزاب و رهبران‌شان، شخصیت کاریزماتیک ویژه‌ای دارند و این شخصیت منحصر به فرد در پیشبرد سیاست‌های پوپولیستی نقش ویژه‌ای دارد (Canovan, 1999: 6).

بر اساس چنین ویژگی‌هایی است که سیاستمداران پوپولیست، در نهایت به موعودگرایی سیاسی رو می‌آورند. آن‌ها معمولاً هیچ برنامه منظم و منسجمی ندارند و صرفاً وعده می‌دهند در آینده به انتظارات مردم پاسخ خواهند داد (Smilov, 2008: 17). آن‌ها بر مشکلات و معضلاتی که در جامعه وجود دارد، تکیه می‌کنند و این مشکلات و معضلات را در برنامه‌های تبلیغاتی خود می‌گنجانند که بر اساس آن، محبوبیت به دست آورند. شواهد نشان می‌دهد موعودگرایان سیاسی در بیشتر موارد برای نقد وضعیت موجود و ارائه برنامه‌ای تبلیغاتی قانع‌کننده بر مسئله فقر در جامعه تأکید می‌کنند (Chritova, 2010: 228). این سیاستمداران بر اساس چنین ترفندهایی، به تدریج خود را نجات‌بخش ملت معرفی می‌کنند؛ یعنی کسی که بیرون از مناسبات سیاست‌ورزی، موجود است و خود را به آن نیالوده است و اگر بتواند به کمک رأی مردم انتخاب شود، رستگاری و سعادت را برای آن‌ها به ارمغان خواهد آورد. آن‌ها در نهایت، خود را منجی مردم می‌خوانند و از آن‌ها انتظار هم‌دلی و همراهی دارند.

نکته جالبی که درباره چنین سیاستمدارانی که خود را مستقل و نماینده اراده عمومی می‌دانند، این است که بیشتر آنان هیچ تجربه سیاسی ندارند یا اگر هم داشته باشند، این تجربه سیاسی بسیار اندک و ناچیز است (Canovan, 1999: 14). افزون بر این، با این‌که موعودگرایان سیاسی، همواره حسابشان را از سیاستمداران فاسد جدا می‌کنند و به دولت‌های پیش از خود بی‌اعتمادند، اما به شکلی تکنوکراتیک، دولت خود را اداره می‌نمایند

تقسیم‌بندی، رویکرد پوپولیستی بر این باور است که سیاست باید عرصه نمود و تجلی اراده عمومی مردم باشد (Mudde, 2004: 543). برخلاف آن‌چه که ممکن است در بدو امر به نظر بیاید، در کشورهای دموکراتیک نیز رویکردهای پوپولیستی رایج است. معمولاً نظریه‌پردازان توسعه سیاسی، دموکراسی را در تقابل با پوپولیسم در نظر می‌گیرند (به عنوان مثال هانتینگتون، ۱۳۹۲؛ باریه، ۱۳۸۳؛ پای، ۱۳۸۰)؛ به گونه‌ای که اگر در یک جامعه توسعه دموکراتیک تثبیت و نهادینه شود، گرایش‌های پوپولیستی به تدریج کمتر و کمتر می‌شود. اما برخی تحقیقات نشان می‌دهد که گرایش‌های پوپولیستی در دموکراسی‌های غربی نیز به وفور دیده می‌شود (Mudde, 2004). زکریا، ۱۳۸۴).

(Mudde, 2004: 547).

موعودگرایان از نقش رسانه‌ها در دنیای جدید غافل نیستند و همواره از رسانه‌ها برای ترویج رویکرد موعودگرایانه خود بهره کافی می‌برند. در واقع، رسانه، نوعی میانجی است که موعودگرایان از آن برای برقراری ارتباط با مردم استفاده می‌کنند. این ویژگی‌ها که به شکل مختصر بررسی می‌شود، نشان می‌دهد موعودباوری سیاسی، محصول پشت کردن به امر سیاسی و تلاش برای ارائه آلترناتیوی است که از فساد و تباهی سیاست مبرا باشد. به همین دلیل، شرط مهم برای ظهور موعودگرایی سیاسی، میزان پایین اعتماد سیاسی است. یک موعودگرای سیاسی، به دولت و نظام سیاسی اعتماد کمی دارد و از آن ناامید است. در نتیجه، اگر اعتماد سیاسی شاخصی باشد که بتوان بر اساس آن، کارایی یک نظام سیاسی از منظر شهروندان را ارزیابی کرد، میزان پایین اعتماد می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که نظام سیاسی عملکرد قابل قبولی ندارد.

پیامدهای چنین نگرشی، بسیار ناگوار و منفی است. موعودگرایان سیاسی برای آن که بتوانند نزد مردم مقبولیت کسب کنند، می‌کوشند میزان اعتماد سیاسی در جامعه را کاهش دهند و از این راه برای خود مشروعیت به دست آورند. نکته مهم این است که انواع مختلف سرمایه در یک جامعه با یکدیگر ارتباط دارند. در نتیجه، چنان چه میزان اعتماد سیاسی در جامعه‌ای کاهش یابد، میزان اعتماد اجتماعی نیز در آن جامعه کاهش خواهد یافت. این مسئله نشان می‌دهد موعودگرایان سیاسی برای احراز موفقیتشان ضرورتاً به بنیان‌های جامعه ضربه می‌زنند. عملکرد آن‌ها سبب می‌شود تا اخلاق اجتماعی افول کند، سلسله مراتب اجتماعی و مراجع اقتدار در جامعه اعتبارشان را از دست بدهند، ارزش‌ها و هنجارهای تثبیت شده در جامعه که راهنمای عمل افراد به شمار می‌روند، تضعیف شوند و فضایی آنومیک بر جامعه حاکم شود.

موعودگرایی سیاسی بیشتر از منظر نئولیبرال‌ها، زیرمجموعه‌ای از رویکرد پوپولیستی است. رویکرد پوپولیستی بر اساس سه ویژگی ایجاد تقابل بین اراده عمومی و گروه نخبگان فاسد، موضع‌گیری‌های راست‌گرایانه متمرکز و تکیه بر شخصیت‌های کاریزماتیک خود را در جامعه، تثبیت و نهادینه می‌کند. بر این اساس، موعودگرایی سیاسی با تکیه بر ادعاهای رهایی‌بخشی، فقدان تجربه سیاسی و استفاده از امکانات رسانه‌ها، خود را در جامعه بازتولید می‌کند. البته نباید از نظر دور داشت که نبود سنت دموکراتیک و اعتماد سیاسی و اجتماعی در جامعه، در شکل‌گیری و قدرت یافتن این رویکردها نقش زیادی دارد.

موعودگرایی انتقادی

گرایش موعودگرایی انتقادی، یکی دیگر از گرایش‌های موجود در حوزه موعودپژوهی است. این گرایش با موعودگرایی سیاسی، تفاوت‌های بنیادین دارد. به عبارتی، می‌توان گفت این دو رویکرد را باید در تقابل با هم تعریف کرد. اگر موعودگرایی سیاسی به راست گرایش دارد، به یقین، موعودگرایی انتقادی، گرایشی چپ‌گرایانه است. این رویکرد در الهیات یهودی ریشه دارد و از چهره‌های شاخص و پیش‌تاز آن در قرن بیستم می‌توان از گرشوم شولم و والتر بنیامین نام برد، اما این گرایش پس از آن‌ها نیز ادامه داشته و در سنت فکری نویسندگان و متفکران معاصر، از جمله اسلاوی ژیتک، آلن بدیو و جورجیو آگامبن، استمرار یافته است. برای مثال، دانشگاه شیکاگو در سال ۲۰۱۲، کارگاهی به نام «مسیانیسم و نبوت» برگزار کرد و در آن به بررسی آرای متفکران انتقادی درباره موعودگرایی پرداخت.

البته این متفکران با یکدیگر قرابت فکری کاملی ندارند و هرکدام از منظر خاص خود به موعودگرایی می‌پردازند، اما وجه مشترک همه آن‌ها، رویکردی انتقادی است که با اتکا به الهیات، نسبت به وضعیت موجود در پیش می‌گیرند. در واقع، آن‌ها نیز مانند موعودگرایی سیاسی، الهیات و سیاست را به هم پیوند می‌زنند، اما آن‌ها در عمل به دنبال تغییر رادیکال و ریشه‌ای وضعیت موجود هستند و اصلاحات گام به گامی را که در نهایت بنیان‌ها و مختصات اصلی وضعیت را دست نخورده می‌گذارد، به شدت رد می‌کنند. در نتیجه، موعودپژوهان انتقادی، با پیوند الهیات و سیاست، از الهیات نیز خوانشی انتقادی ارائه می‌کنند. در ادامه، به صورت مختصر، به رویکردها و نظریات برخی از این متفکران اشاره می‌شود.

اسلاوی ژیتک: احیای کمونیسم از دل تجربه مسیحی

اسلاوی ژیتک، متفکری پرکار و فعال است و زمینه‌های فکری‌اش نیز از ادبیات و سینما و سیاست گرفته تا الهیات و فلسفه و تاریخ و موسیقی، در نوسان است. آثار اولیه ژیتک، ارجاعاتی به الهیات، به ویژه مسیحیت دارد، اما این اشارات چندان جدی نیست. برای نمونه، در اولین کتابش، یعنی *ایزو والای ایدئولوژی*، به سنت پل ارجاعاتی دارد، اما در واقع، این ارجاعات را از مقاله آلتوسر^۱ گرفته است (Zizek, 1989: 146). به تدریج، علایق الهیاتی در پروژه فکری ژیتک، جدی‌تر شد و در کتاب‌هایی مانند «مطلق شکننده» و درباره باور «عروسک و کوتوله» می‌کوشد قرائت خاص خود را از مسیحیت ارائه کند. ژیتک، استاد خوانش‌ها و تفاسیر نامتعارف

1. Louis Althusser

و نامآنوس است. وی معتقد است برای این که بتوانیم یک ماتریالیست دیالکتیکی واقعی بشویم، باید از تجربه مسیحی گذر کنیم (Zizek, 2003: 97).

ژیژک در پیشبرد پروژه الهیاتی‌اش، به شدت تحت تأثیر الهیات انتقادی والتر بنیامین است. او بر اساس تزیهای تاریخ بنیامین، تعریفی روان‌کاوانه از تاریخ ارائه می‌دهد که به موجب آن، تاریخ یک هسته غیر تاریخی یا نقطه صفر دارد. این هسته غیر تاریخی، چیزی نیست مگر امیدهایی که در گذشته از دست رفته و شکست خورده است. پس بنیامین از تاریخی دفاع می‌کند که برگسست و شکاف مبتنی است؛ چون تاریخی که روند مستمر پیشرفت را روایت کند، چیزی جز تاریخ فاتحان نیست، اما اگر امید از دست رفته در تاریخ را که به فراموشی سپرده شده، بازگردانیم و در لحظه حال، برای تحققش بکوشیم، می‌توانیم تاریخ و گذشته را رستگار کنیم (بنیامین، ۱۳۸۵: ۱۲).

ژیژک از ایده بنیامین در مورد تاریخ به شدت دفاع می‌کند. وی معتقد است مسیحیت بر اساس چنین تجربه‌ای از تاریخ شکل گرفته است. از نظر ژیزک، مسیحیت هسته‌ای منحرفانه دارد؛ این که خدا برای نجات دادن بشر، اول او را به هیبوط می‌فرستد و بعد بشر را با استفاده از مسیح و یهودا نجات می‌دهد. این نوعی انحراف است؛ زیرا این رخداد باعث می‌شود انسان تا ابد در بند احساس گناه بماند.

به عقیده ژیزک، دروغ مسیحیت این است که پیام رسمی‌اش درباره آرامش درونی و رهایی را با تحریک و هیجان بیمارگونه، ممکن می‌کند؛ یعنی با ثابت ماندن بر رنج و بدن مثله شده مسیح. در نتیجه، تنها راه برای رسیدن به پتانسیل انقلابی مسیحیت، رها کردن همین هسته منحرفانه است.

صلیب و اجتماع

از نظر ژیزک، واقعه تصلیب، امکان خوانشی انتقادی و در عین حال، ماتریالیستی از مسیحیت ارائه می‌کند که هم از بارگناه رها شده و هم پتانسیل انقلابی دارد و می‌تواند در جهت آرمان کمونیستی مؤثر باشد؛ زیرا مسیح چرخه سوژه‌ای را که فرض می‌شود ایمان دارد، بر بالای صلیب می‌شکند. در این جا ژیزک بر یکی از باورهای الهیاتی مسیحیت پافشاری می‌کند و آن خدا بودن مسیح است. هنگامی که مسیح مصلوب می‌شود، فریاد می‌زند: «پدر چرا مرا فراموش کردی؟» ژیزک معتقد است اگر مسیح صرفاً پیامبری مانند دیگر پیامبران بود، فریادش بالای صلیب چندان مهم نبود، ولی مسیح، خدا بود و فریادش بر بالای صلیب به این معناست که برای یک لحظه، خدا خودش کافر شد (Chesterton, 1995).

از نظر ژیتیک، نبوغ پل قدیس در این است که او درک می‌کند کفر ورزیدن خدا بر بالای صلیب خبر خوبی است. اگر خداوند به خودش کفر ورزیده باشد، پس رستاخیز همان شکل‌گیری روح القدس است که بر اساس عمل مسیح پایه‌گذاری شده است. اجتماع مسیحی پس از واقعه تصلیب، بر اساس ناتوانی خدا، انسجامشان را به دست می‌آورد. این اجتماع دیگر پشت‌گرم به هیچ حقیقت الهی و استعلایی مانند وجود خدا نیست؛ زیرا خدا، خودش بر بالای صلیب از خود تبری جسته است. در نتیجه، اجتماع پلی اولین نمونه از یک هم‌بستگی را برای ما فراهم می‌کند که بر اساس الگوی ادیپی شکل نگرفته است. این اجتماع، خود را از چرخه معیوب قانون و گناه می‌رهاند. این رهایی را باید رهایی از خدا دانست و نه بشارتی برای پادشاه‌های اخروی؛ زیرا پس از مرگ مسیح، هیچ جایی برای خدایی در ماورا وجود ندارد و تنها چیزی که می‌ماند، اجتماع مؤمنان است.

با وجود پتانسیل رهایی‌بخش در مسیحیت، مسیحیت موجود جریانی انحرافی است و با اجتماعی که پل بنا نهاد، تفاوت اساسی دارد. به گمان ژیتیک، برای این که مسیحیت بتواند از این هسته منحرفانه رها شود، باید به لحظه مؤسس خود به عنوان دین الحاد و کفر بازگردد؛ دینی که در آن، حتی خدا هم ملحد است. برای همین است که ژیتیک، ماتریالیسم حقیقی را در تجربه مسیحی قابل دسترس می‌داند؛ زیرا هسته براندازانه مسیحیت، تنها برای رویکردی ماتریالیستی قابل دسترس است.

فارغ از این که با رویکرد ژیتیک موافق باشیم یا مخالف، باید اعتراف کرد تفسیر وی از مسیحیت، تفسیری به غایت خلاقانه و بدیع است. وی توانست از دل الهیات، تجربه‌ای ماتریالیستی ارائه کند و آن را به خدمت آرمان‌ها و پروژه انقلابی‌اش درآورد. از همین رو، با ژیتیک می‌توان از شکلی از الهیات ماتریالیستی سخن گفت که هسته اصلی آن، وفاداری به موعود و تلاش برای تجربه مجدد ظهور اوست.

جورجیو آگامبن و الهیات سیاسی

رویکرد آگامبن به الهیات، از متفکرانی همچون کارل اشمیت، میشل فوکو و والتر بنیامین اثر پذیرفته است. آگامبن به کمک این متفکران و با ترسیم مختصات کلی و عمومی سیاست، می‌کوشد به نوعی عمل رهایی‌بخش در عرضه سیاست دست یابد. یکی از مهم‌ترین وجوهی که آگامبن را از دیگر نظریه پردازان متعارف متمایز می‌کند، این است که وی از الهیات سیاسی سخن می‌گوید. از این رو، آن گونه که مرسوم است از فلسفه سیاسی سخنی به میان نمی‌آورد. البته کارل اشمیت، پیش از وی، مفهوم الهیات سیاسی را به کار برد (schmit, 1985). از نظر

اشمیت، مفاهیم سیاست و متافیزیک مدرن، مستقیماً برگرفته از سنت مسیحی غرب است و بین این دو وجود هیچ گسستی ندارد. اشمیت، سیاست مدرن را امتداد سنت مسیحی می‌داند و قائل به هیچ مفهوم مستقلاً مدرنی در سیاست نیست. در واقع، الهیات سیاسی نیز همان جریانی است که قائل به پیوستگی و عدم گسست در تاریخ است. اشمیت معتقد است مفاهیم مهم نظریه حقوقی و سیاسی مدرن که مهم‌ترین مفاهیمش، خدا و حاکم است، چیزی جز مفاهیم الهیاتی سکولار شده نیست.

از نظر اشمیت، هیچ مقوله درون ماندگاری وجود ندارد که از راه ارجاع به آن بتوان به یک نظم سیاسی مشروعیت بخشید (ibid). او معتقد است به شکل درون ماندگار، از درون وضعیت سیاسی نمی‌توان به هیچ مقوله، عنصر یا شالوده‌ای ارجاع داد و از راه آن، به مشروعیت دست یافت. این بیان دیگری برای این عبارت است که هیچ حکومتی مشروع نیست، ولی می‌تواند قانونی باشد. عبارتی که البته اشمیت آن را در الهیات یهودی - مسیحی برجسته می‌کند و از این راه، بین مشروع بودن (Legitimacy) و قانونی بودن (Legality) تفاوت می‌گذارد. آگامبن نیز بر اساس این رویکرد معتقد است که دولت فی نفسه و قائم به ذات از درون خودش قانون مشروعیت ندارد. از این رو، چیزی به نام قانون دولت ناممکن است. در واقع، آگامبن بر همین اساس می‌کوشد بین الهیات و سیاست پیوندی برقرار کند. وی با تکیه بر همین امر استعلائی است که برای حاکم جایگاهی محوری در سنت سیاسی غرب قائل است. این جایگاه استعلائی، حاکم را در جایگاهی خداگونه قرار می‌دهد؛ جایگاهی که از آغاز شکل‌گیری فلسفه سیاسی در غرب وجود داشته و همچنان نیز واجد اهمیت حیاتی است.

قدرت هر حاکمی در این است که می‌تواند و حق دارد گروهی را به هر دلیلی که تشخیص می‌دهد، به قتل برساند. به عبارتی دیگر، اگر درد و مرگ و کشتن نباشد، چیزی به نام قدرت پدید نمی‌آید و حاکمیت نیز معنایش را از دست می‌دهد؛ زیرا حاکمیت جایی معنا می‌یابد که زور عریانی که می‌تواند بکشد یا درد ایجاد کند، به چارچوب حقوقی تبدیل شود. همین جاست که ما با دولت سر و کار پیدا می‌کنیم. از نظر آگامبن، سیاست همواره این چارچوب حقوقی را داشته و با زندگی آمیخته بوده و حق تعیین زندگی و مرگ را در انحصار خود داشته است. بنابراین، اگر مسئله، مسئله قانون است، باید سیاست و نظم اجتماعی را در ارتباط با قانون بسنجیم؛ البته قانونی که به دلیل داشتن جنبه الهی و فراقانونی می‌تواند خود را به عنوان قانون بازتولید کند.

سیاست رهایی بخش

آگامبن در مباحثی که به طور مختصر مطرح شد، مختصات کلی امر حاکمیت در سنت

سیاسی غرب را تبیین می‌کند، اما پروژه سیاسی او بر فراروی از این سنت و تناقض‌های آن متمرکز است. مسئله حاکمیت در غرب بر دور باطلی متکی است که بر اساس آن، قانون و وضعیت استثنایی یکدیگر را بازتولید می‌کنند، اما آگامبن به دنبال تئوریزه کردن شکلی از حاکمیت است که بتواند از الهیات سیاسی غربی و ناخرسندی‌های آن آزاد شود. در واقع، تأکید آگامبن بر مسیانیسیم، محصول همین تلاش فکری و نظری است.

آگامبن در تدوین و بسط سیاست مسیانیستی‌اش، «تزه‌های فلسفه تاریخ» بنیامین را مبنای کار خود قرار می‌دهد. از نظر او، غایت مسیانیسیم، به حال تعلیق درآوردن قانون است و نه راه‌اندازی دینی تازه. نقد اصلی آگامبن بر این مبنای، معطوف به تاریخ‌باوری یا تاریخ جهان‌شمولی است که ادعای پیشرفت و استمرار دارد. این همان تصویری از تاریخ است که مدرنیته پیش می‌نهد و انسان را از فهم نیروی‌های بخش تاریخ، ناتوان می‌کند، اما آگامبن در پی این است که نوعی ماتریالیسم تاریخی ملهم از الهیات را تدوین و تئوریزه کند.

این برداشت از ماتریالیسم تاریخی، برای آگامبن از این نظر اهمیت دارد که می‌تواند قدرت برآشوبنده و اخلاص‌گر لحظه تاریخی را آزاد کند و آن را در ارتباط با اکنون قرار دهد. از نظر بنیامین، زمانی می‌توانیم گرایش پیشرفت‌گرا و خطی تاریخ را به حال تعلیق درآوریم که به امیدهای ناکام مانده و تحقق نیافته در گذشته، وفادار بمانیم و برای تحقق آن‌ها در زمان حال بکوشیم. آگامبن از همین منظر، زمان مسیحایی را زمانی می‌داند که در آن، گذشته همچون تصویری آنی و گذرا پدیدار می‌شود و این تنها ماتریالیسم تاریخی است که می‌تواند این لحظه را درک کند و آن را از زیر بار توسعه‌گرایی و میل بی‌پایان به پیشرفت برهاند. این لحظه نه تنها در پیوستار تاریخی نمی‌گنجد، بلکه این پیوستار را از درون منفجر می‌کند. سیاست حقیقی از نظر آگامبن، به معنای رسیدن به چنین لحظه‌ای است؛ لحظه‌ای که نام دیگر آن، مسیانیسیم است.

بودریار، پست مدرن علیه موعودگرایی

بودریار در کتاب *توهم پایان* با نفی انگاره «پایان» استدلال‌هایش را درباره سال ۲۰۰۰ به عنوان پایان هزاره کنونی ارائه می‌کند. به اعتقاد بودریار، اعلان پایان هزاره چیزی جز سراب، توهم و فریب بیش نیست. توهم پایان، همانند بسیاری از دیگر نقاط، پایانی خیالی است که در طول زمان در بستر تاریخ و در مسیر تکامل انسان انباشته شده‌اند. بنابراین، به گمان وی، انگاره و تصور «پایان»، بخشی از خیال‌پردازی‌ها و توهم‌های تاریخ خطی است. امروزه نه تنها در حال نزدیک شدن به پایان تاریخ نیستیم، بلکه درست در جهت عکس آن در حال حرکت هستیم؛

به سوی فرایند محو شدن یا استحاله‌ای نظام‌مند حرکت می‌کنیم. بشر در حال محو کردن و زایل ساختن کل قرن بیستم، زدودن همه آثار و نشانه‌های جنگ سرد، یکی پس از دیگری، و حتی از میان برداشتن همه نشانه‌های جنگ‌های جهانی اول و دوم و علایم و عوارض نشانه‌های انقلاب‌های سیاسی و ایدئولوژیک عصر خویش است. کتاب «توهم پایان» که در واقع، از دیدگاه پست مدرن، به تجزیه و تحلیل مدرنیته و پیامدهای آن پرداخته، با بر عهده گرفتن رسالت کشف راهبردهای مهلک و تقدیری زمان، گستره وسیعی از معضلات دو دهه اخیر را بررسی کرده است (نوذری، ۱۳۸۸: ۲۵۴-۲۵۵).

نتیجه‌گیری

این نوشتار به معرفی سه گرایش اصلی در زمینه موعودپژوهی معاصر غربیان پرداخت. رویکرد اول، رویکرد تاریخی-کلامی بود. محققان در این رویکرد، به مطالعه و تفسیر متون عهد قدیم و جدید می‌پردازند و می‌کوشند به عنوان پژوهشگران حوزه تاریخ و الهیات، حقایق دینی را از دل متون استخراج کنند. البته همواره این مطالعات، به جنبه دینی محدود نمی‌ماند و با مطالعات تاریخی نیز تکمیل می‌شود. برای مثال، برخی از این پژوهشگران، موعودگرایی پیش از ظهور یهودیت و مسیحیت را در یونان باستان رصد می‌کنند. البته مطالعات تاریخی، به دوره خاصی محدود نیست و از دوران باستان تا دوران معاصر را دربر می‌گیرد. نکته مهم درباره این نحله موعودگرایی این است که بیشتر بر یهودیت تمرکز دارد.

رویکرد دوم، موعودپژوهی سیاسی است. این گرایش به باور برخی متفکران و نویسندگان، در سنت سیاسی غرب، قدمت زیادی دارد، اما از دهه هفتاد میلادی، موج جدیدی را از سر گذرانده و با رویکردهای سیاسی، پیوند جدیدی برقرار کرده است. در واقع، موعودگرایی سیاسی، از دهه هفتاد، زمینه‌ای را برای توجیه گرایش‌های راست افراطی در غرب فراهم آورده است. این رویکرد، وسیله‌ای برای غلبه بر بحران‌ها و تنش‌هایی است که سیاستمداران توان رویارویی واقع‌بینانه با آن را ندارند و به همین دلیل، با توسل به شعارهای آخرالزمانی و موعودگرایانه و دادن وعده‌های پوپولیستی، هم ناتوانی خود در حل مسائل و مشکلات را پنهان می‌کنند و هم اشتباهات و گاهی جنایات‌شان را در لفاف ادعاهای متافیزیکی توجیه می‌کنند. از این شرح مختصر پیداست که این رویکرد برای دفاع از سرمایه‌داری و تخطئه گرایش‌های چپ و انتقادی عمل می‌کند و البته نباید آن را با نولیبرالیسم خلط کرد.

رویکرد سوم، موعودپژوهی انتقادی است. این رویکرد، در تقابل با موعودگرایی سیاسی

است و به شدت از محافظه‌کاری آن انتقاد می‌کند. گرشوم شولم^۱ و والتر بنیامین^۲، از پیش‌گامان موعودگرایی انتقادی در قرن بیستم هستند. تفکر این دو، در الهیات و عرفان یهودی ریشه دارد. متفکران انتقادی پس از این دو نیز همین راه را ادامه داده‌اند. از اندیشمندان معاصر در این حوزه می‌توان به بودریار، اسلاوی ژیزک^۳، جورجیو آگامبن^۴ و آلن بدیو^۵ اشاره کرد. اهمیت کار چنین متفکرانی در این است که می‌کوشند با محوریت اندیشه‌های رهایی و رستگاری، بین الهیات و سیاست، پیوندی برقرار کنند که به تغییر رادیکال و ریشه‌ای مختصات وضعیت موجود بینجامد. مشاهده شد، موعودگرایی در ادبیات تخصصی اجتماعی و سیاسی و کلامی غرب، طبعاً حتی با تخصصی‌ترین برداشت‌ها از موعود و مهدویت پژوهی نزد مسلمانان و شیعیان، فاصله بسیاری دارد. البته جای تعجب نیست که به دلیل اهمیت موضوعی در یک جهان معرفتی، چنان رشدی کرده باشد که تبعات آن از این دست (گاه خیلی سطحی به نظر می‌آید مانند مطالعه در سقط جنین با رویکردی که دنبال رفع تشویش اخلاقی از دنیای ماست)، خارج از موضوع و منصرف از جهت قلمداد شوند. بهترین جمع‌بندی برای چنین پژوهشی، تطبیق و طرح عناصر مشترک، متفاوت و متقارن در دو مکتب است. دکترین موعودگرایی در تشیع، از سوی دانشمندان و متفکران اسلامی، به درستی بررسی و آثار گران‌قدر و ارزشمندی در این زمینه چاپ شده، ولی کمتر زبان اجتماعی و تمدنی به خود گرفته است. از این رو، شاید در نگاه نخست این تطبیق و بررسی، غریب و دشوار به نظر آید. موعودپژوهی شیعی، از دل موعودگرایی و ریشه‌های کلامی اصل امامت استخراج می‌شود که ولای امام را تا سطح تصرف و ولایت تکوینی اثبات می‌کند. موعودگرایی در چنین فضایی ترسیم می‌شود و حرکت به سوی حیات طیبه انسان است و صرفاً شأن انتقادی ندارد. تمرکز و محصور شدن در کاربست انتقای موعودپژوهی امروز در غرب، برای کاربردهای تفسیری و تبیینی این آموزه هدایت‌بخش، جایی باقی نگذاشته و فرصت را برای طرح جهانی و تمدنی دکترین شیعی پدید آورده است. اگر عالمان شیعی نتوانند با توجه به پرسش موعودگرایانه یا پایان‌گرایانه (نک: امامی، ۱۳۹۱) دنیای نومدرن، به بازسازی مهدویت بپردازند، فرصتی تاریخی را برای نشر و تحقق معارف اسلام اصیل از دست می‌دهند که نیازمند توسعه مطالعات و گفت‌وگوهای بین‌تمدنی و میان‌دینی، با توجه به بحران‌های غرب است.

1. Gershom Scholem
2. Walter Benjamin
3. Slavoj Zizek
4. Giorgio Agamben
5. Alain Badiou

منابع

- آرنٹ، هانا (۱۳۸۸ش)، *توتالیتاریسم*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- آگامبن، جوجیو (۱۳۸۷ش)، *هوموساگردر قانون و خشونت*، ترجمه: مراد فرهادپور و دیگران، تهران، رخداد نو.
- امامی، سیدمجید (۱۳۹۱ش)، «جهانی شدن پایان، موعودباوری متناقض غرب و جهانی شدن آغاز، نگاهی دیگر به بحران مدرن و رویکرد مهدوی»، *انتظار موعود*، سال دوازدهم، شماره ۳۸.
- باریبه، موریس (۱۳۸۳ش)، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه: عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- بدیو، آلن (۱۳۸۷ش)، *رساله‌ای در ادراک شر*، ترجمه: باوند بهیور، تهران، چشمه.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۵ش)، *عروسک و کوتوله*، ترجمه: مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.
- بویس، مری (۱۳۹۳ش)، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران، گستره.
- پای، لوسین و دیگران (۱۳۸۰ش)، *بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی*، ترجمه: غلام‌رضا خواجه سروی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پوپر، کارل (۱۳۸۵ش)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- درویشی متولی، حسین (۱۳۸۸ش)، «موعودگرایی و جهانی شدن فرهنگی»، *مجله مشرق موعود*، سال سوم، شماره یازدهم.
- زکریا، فرید (۱۳۸۴ش)، *آینده آزادی اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی*، ترجمه: حسین نوروزی، تهران، طرح نو.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۰ش)، *بشارات عهدین*، قم، شکرانه.
- کریستون، جولیس (۱۳۷۷ش)، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کلاین، نائومی (۱۳۹۰ش)، *دکترین شوک ظهور سرمایه‌داری فاجعه*، ترجمه: مهرداد شهبابی و میرمحمد نبوی، تهران، آمه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸ش)، *چشم‌اندازهای جهانی*، ترجمه: محمدرضا جلالی‌پور، تهران، طرح نو.
- هاکس، جیمز (۱۳۷۷ش)، *قاموس کتاب مقدس*، ترجمه و تألیف: مستر هاکس، تهران، اساطیر.

- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۹۲ش)، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علم.

- Agamben Giorgio and Patricia Dailey (2005), *The Time that Remains, A Commentary on the Letter to Romans*, Stanford University Press
- Canovan, M. (1999), *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*. *Political Studies*. Volume XLVII, 1999, p. 2-16. Retrieved April, 20, 2011, from <http://www.escueladeadministracionpublica.df.gob.mx/consem/Canovan.pdf>
- Carl Schmit(1985), *Political theology*, translated by George Schwab , the Mit Press
- Chesterton G.K (1995), *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press
- Christova, Chr. (2010), *Populism: the Bulgarian case*. *Sociedade e cultura*, Goiânia, v. 13, n. 2, jul./dez. 2010, p. 221-232. Retrieved April, 20, 2011, from <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/703/70316920008.pdf>
- Collins, John J (2010), *The Scepter and the Star, Messianism in Light of the Dead Sea Scroll*, 2nd Edition, William B. Eerdmans Publishing Company
- Frankel Jonathan (1991), *Jews and Messianism in the Modern Era, Metaphor and Meaning*, Oxford University Press
- <http://boston.eventful.com/events/three-waves-political-messianism-colonialism-c-/E0-001-042468408-1>
- http://www.nilgoon.org/pdfs/rorty_in_tehran.pdf
- <http://www.princeton.edu/tikvah/projects/messianism/>
- <https://csrc.asu.edu/index.php?q=programs/conference/singularity-university-and-technological-messianism>
- Jones, Er. (2007), *Populism in Europe*. *SAIS Review*, Volume 27, Number 1, Winter-Spring 2007, p.37-46. Retrieved April, 20, 2011, from http://www.la.wayne.edu/polisci/kdk/populism/populism_jones_2007.pdf
- Major Brian L. Stuckert (2008), *Strategic Implications of American Millennialism*, School of Advanced Military Studies
- Mark Mazower (1998), *Dark Continent: Europe s Twentieth Century*, London: Allen Lane
- Martin Kavka (2004), *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, University of Cambridge Press
- McMichael Steven j (2009), *the Resurrection of Jesus and Human Beings in Medieval Christian and Jewish Theology and Polemical Literature*, University of St. Thomas
- Mudde, C. (2004), *The Populist Zeitgeist*. In Taggart P. & Thompson H., *Government and opposition* (p. 541-563), Blackwell Publishing
- Nagunga Abi T. (2013), *Messianism in the Old Greek of Isaiah, An Intertextual Analysis*, Vandenhoech & Ruprecht
- Salecle Renata (2004), *On Anxiety*, Routledge
- Skolkay, An. (2000), *Populism in Central Eastern Europe*. *IWM Working Paper No. 1/2000*: Vienna
- Smilov, D. (2008), *Bulgaria*. In Mese nikov & Gyvrfv ov& Smilov *Populist politics and liberal democracy in central and eastern Europe* (p.13-37),

Retrieved April, 20, 2011 from <http://pasos.org/www-pasosmembers-org/publications/populist-politics-and-liberal-democracy-in-central-and-eastern-europe>.

- Talmon J. L (1960), Political Messianism: The Romantic Phase, New York, Westview Press.
- Todorov, Ant. (2007), National populism versus democracy. Critique & Humanism, Volume 23, 1/2007, p.81-95. Retrieved April, 20, 2011, from [http:// eprints.nbu.bg / 441/ 1/ National _ Populism _ Versus _ Democracy .PDF](http://eprints.nbu.bg / 441/ 1/ National _ Populism _ Versus _ Democracy .PDF).
- Zizek Slavoj (1989), The Sublime object of Ideology, Verso .
- Zizek Slavoj (2003), The Puppet and the Dwarf, The MIT Press, London.
- Zizek Slavoj (2008), Organs Without Bodies, On Deleuz and Consequences, Routledge.



پښتو ښکته علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انساني

مهرت مورخه

سال دهم، شماره ۳۹، پاییز ۱۳۹۵

۹۴